PRINCIPII PENTRU O ANTROPOLOGIE POLITICĂ ÎN *DE CIVITATE DEI* A SFÂNTULUI AUGUSTIN

Pr. Bogdan HERCIU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Interesul pentru sfântul Augustin și pentru problema politică a acestei lucrări conchide motivația care m-a determinat în timpul studiilor filosofice, aceea de a aprofunda o analiză antropologică a acțiunii umane, mai ales în dimensiunea sa socială și politică.

Au trecut douăzeci de ani de la căderea comunismului în România și de atunci nu reușim încă să găsim o cale pentru a ieși din haosul material și spiritual pe care regimul dictatorial l-a lăsat în urmă. Pare că o lipsă totală de sens paralizează devenirea unui popor strivit între modelul unei Europe Occidentale la care vrea să ajungă și lipsa mijloacelor și a structurilor capabile să realizeze acest ideal.

Din păcate, se verifică chiar și astăzi un fel de scurtcircuit între politică, celelalte instituții publice și societatea civilă, care sunt incapabile să coopereze pentru binele comun, expresie a rătăcirii interioare între diferitele dimensiuni care constituie acțiunea umană.

Pe de altă parte, deschiderea către societatea occidentală a făcut posibil accesul imediat la structurile sale sociale și politice, consolidate de-a lungul istoriei, dar a permis și cunoașterea aspectelor sale negative, relativismul și individualismul, consumismul și gândirea slabă, care par să prevaleze asupra aspectelor pozitive și față de care nu avem o suficientă maturitate culturală și spirituală pentru a ne putea apăra.

L-am ales pe sfântul Augustin, mai ales, pentru importanța filosofică și culturală, fiind unul dintre fondatorii spiritualității occidentale:

> Augustin este fondatorul teologiei occidentale și principalul maestru pentru filosofia întregului Ev Mediu. Istoria augustinismului este, de aceea, istoria însăși a culturii și a filosofiei latino-creștine, astfel că ar fi mai simplu să găsim aspecte în care moștenirea sfântului Augustin nu este prezentă; de fapt, noi o găsim, în mod mai mult sau mai puțin accentuat, în aproape toată filosofia occidentală[1].

---

[1] M. VANNI, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, 159

Dar fascinația pentru sfântul Augustin nu se reduce doar la valoarea sa istorică, ci este dată și de extraordinara actualitate a multora dintre ideile sale filosofice și teologice. Am găsit la el o metodă de cercetare care corespunde vastității și complexității problemelor postmodernismului contemporan și un limbaj filosofic capabil să comunice omului de astăzi, și nu doar unui grup restrâns de specialiști în domeniu.

O altă caracteristică importantă a gândirii augustiniene, care m-a atras în mod deosebit, este raportul senin și profund dintre rațiune și credință, capacitatea sa de a da demnitate filosofică și culturală experienței religioase și de a folosi la maximum posibilitățile rațiunii pentru a trăi o credință autentică.

De vreme ce Biserica se bucură încă în țara noastră de cea mai mare încredere în rândul populației, responsabilitatea ei este și mai mare și, din păcate, de multe ori, ea nu este la înălțimea misiunii sale și a spiritului timpului. Încă se resimt consecințele perioadei comuniste, care a izolat total Biserica în sfera privatului, dar și influența spiritualității bizantine, orientată mai mult spre așteptarea mântuirii escatologice și indiferentă la condiția istorică concretă.

Am găsit în sfântul Augustin, și mai ales în *De Civitate Dei*, o analogie intensă cu situația politică, culturală, socială și spirituală din țara noastră și o gândire capabilă să răspundă multora dintre întrebările problematice ale omului contemporan.

Lucrarea se dezvoltă în trei capitole. În primul capitol sunt prezentate o serie din categoriile cele mai importante ale filosofiei și spiritualității augustiniene, care se regăsesc, mai ales, în aria de cercetare a temei propuse. Al doilea capitol aprofundează tema propusă în titlul lucrării, printr-o lectură a principiilor fundamentale ale antropologiei sfântului Augustin, la nivel ontologic, existențial și în concreta lor realizare istorică. Iar capitolul trei reprezintă o încercare de a verifica consistența acestei perspective antropologice prin interpretarea câtorva momente reprezentative ale istoriei, pe care sfântul Augustin o analizează în toată desfășurarea ei.

1. Probleme introductive

Apropierea de sfântul Augustin, pentru a studia o temă oarecare din vasta sa gândire, are nevoie de un proces de integrare și de relaționare cu întregul sistemului augustinian. La prima vedere, stilul sfântului Augustin pare să nu permită determinarea unui sistem linear, pe care îl găsim, de exemplu, în gândirea

sfântului Toma. „Pentru a defini un concept oarecare din doctrina sfântului Augustin, e necesară expunerea ei integrală”[2].

Nu înseamnă că acest mare gânditor nu a fost capabil să structureze o ordine doctrinei sale, ci trebuie căutată o ordine diferită de cea la care ne așteptăm de obicei. Mai mult decât un sistem, trebuie căutată în sfântul Augustin o metodă, o perspectivă, capabilă să orienteze gândirea în manieră augustiniană. De aici, și necesitatea precizării unor aspecte fundamentale ale spiritului augustinian, care să lumineze parcursul sinuos al elaborării acestei opere *De Civitate Dei*.

a) Interioritatea și speranța

„In interiore homine habitat veritas”[3], „în interiorul omului locuiește adevărul”; acest text celebru, în care se exprimă sinteza întregii spiritualități augustiniene, a fost considerat de-a lungul secolelor, dar mai ales astăzi, cheia de boltă a gândirii sfântului Augustin.

În evoluția gândirii sale, antropologia sfântului Augustin trece de la distincția clasică dintre suflet și corp, de la dualismul de influență neoplatonică la o interpretare a acestei distincții după modelul sfântului Paul, între omul exterior și omul interior: „Dacă omul nostru din afară se trece, cel interior se înnoiește din zi în zi”[4].

Primatul interiorității nu mai este considerat doar în opoziție cu corpul, ci în structura sa intimă în care se unesc ființa, gândirea și iubirea, care sunt capacitățile cele mai înalte ce constituie omul și care în același timp îl fac imagine și capabil de Dumnezeu.

Structura interiorității pe care omul o descoperă la nivel ontologic (ființă, rațiune, iubire) și care este interpretată prin credință ca imagine a Sfintei Treimi și ca destin al omului se trăiește la nivel existențial ca deschidere nelimitată de speranță, prin care se eliberează de experiența dureroasă a propriei finitudini. Omul nu doar intuiește adevărul despre sine, dar dorește intens să-l împlinească.

Însă caracterul constitutiv al speranței nu este dat doar de existența suferindă și neliniștită, limitată și doritoare de eliberare, ci se înrădăcinează în mântuirea dăruită de Dumnezeu. Speranța nu este doar o iluzie în care omul se refugiază din fața realității concrete, ci este o dorință hrănită de credință, de încredere în promisiunile divine. De aceea, condiția creștinului (a acelui om

---

[2] S. Cotta, *Sant'Agostino: struttura e itinerario della politica*, 163.

[3] *De vera rel.*, 39, 72.

[4] *2Cor* 4,16; cf. *De civ. Dei* 13, 24, 2.

care se deschide către Absolut) nu este o simplă așteptare, ci un drum, un pelerinaj care se hrănește din anticiparea destinului final, din forța construirii lui și din curajul de a trăi propria viață orientat către el.

Sfântul Augustin oferă un model de experiență umano-creștină, un proiect de reciprocitate dinamică între rațiune și credință, trăite în condiția de *peregrinatio* care exprimă caracterul de dorință și de căutare al naturii umane. Credința, vederea adevărului, se trăiește aici, pe pământ, ca speranță, și nu ca posesiune, într-un raport continuu de căutare și de găsire. Acest dinamism arată că omul care nu se mulțumește niciodată de propria condiție nu înseamnă că o disprețuiește sau o abandonează, ci trăiește din dorința de a se depăși mereu pe sine, devenind tot mai fidel propriei identități.

> În epoca în care falimentul atâtor proiecte de dezvoltare umană poate provoca gesturi periculoase de îndepărtare de lume și de cădere în atâtea forme de integralism și de fanatism religios, a-l redescoperi pe sfântul Augustin, pe filosoful lui *quaerere* mai mult decât al lui *affirmare*, ne poate ajuta să reflectăm mai bine asupra marilor probleme ale postmodernității și ale aporiilor sale[5].

Realismul și dorința sunt mecanismele interne care pot lega adevărul de existența concretă, dându-i omului un orizont de viață însuflețit de speranță autentică, care nu înseamnă fuga din lume, ci un mod diferit de a locui în ea, prin conștiința fragilității și a transformărilor sale și prin încrederea într-un viitor care nu este încă proiectat, ci dăruit în profunditatea conștiinței.

b) Sfântul Augustin și politica

În comparație cu perspectiva sfântului Toma față de politică, atitudinea sfântului Augustin este diferită. În timp ce pentru sfântul Toma ideea de stat este legată de cea a dreptului natural, instituțiile politice fiind considerate ca o realizare a moralității naturale, sfântul Augustin consideră statul ca pe o soluție necesară datorită condiției decăzute a omului.

Dacă avem în vedere doar această comparație, putem vorbi despre o slabă considerație pentru politică a sfântului Augustin, pentru care politica nu este o cale pentru a ajunge la adevărata fericire, pentru că este legată de viața pământească și pentru că este supusă tentației dominației și a poftelor.

Omului ca *animal sociale et politicum* a sfântului Toma, care corespunde lui *zoon politikon* a lui Aristotel, în sfântul Augustin îi corespunde *omul religios*,

[5] F. Brezzi, *Re-interrogare Agostino. Persistenza di tematiche del* De Civitate Dei *nel pensiero contemporaneo*, 524.

cetățean al *civitas Dei peregrina*, care se realizează pe sine doar în comuniune cu Dumnezeu.

Însă această interpretare a sfântului Augustin, doar din perspectiva sa critică față de instituțiile politice, a dus la afirmarea eronată a ceea ce, mai ales în Evul Mediu, a fost numit *augustinismul politic*, pentru care Biserica, și nu statul, ar trebui să aibă puterea politică, fiind singura în stare să actualizeze idealul de viață creștină[6].

Însă dacă sfântul Augustin nu manifestă un interes teoretic pentru politică, nu înseamnă că o disprețuiește sau o condamnă. Ca episcop angajat în grija sufletelor, pastorală și spirituală, sfântul Augustin a trebuit să se implice de multe ori în probleme politice, într-o perioadă în care creștinarea societății întâmpina încă multe dificultăți.

Sfântul Augustin nu este un teoretician al politicii, iar *De civitate Dei* nu este o operă politică. Politica este însă unul dintre multele elementele ele experienței umane, un bine al vieții, chemat să dea mărturie despre transcendența dumnezeirii și despre diversitatea radicală între viața fericită și viața, pur și simplu, pământească. Nu este prezentat nici un model ideal de cetate politică în structurile, organizarea sau sistemul său juridic.

Însă sensul escatologic al istoriei nu înseamnă doar o consolare pietistă, o *fuga saeculi*, ci o continuă convertire a prezentului. Astfel, politica devine bancul de probă al religiei, calitatea vieții sociale este o mărturie a răscumpărării interioare.

Din acest punct de vedere trebuie căutate în sfântul Augustin nu modele politice, inutile oricum din cauza schimbărilor radicale ale istoriei, ci principii pentru o filosofie politică, acele principii antropologice ale unei filosofii ale cărei adevăruri sunt capabile și astăzi să modeleze un sistem politic adecvat timpului.

c) De civitate Dei

„Mare și dificilă încercare”, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, sfântul Augustin a început-o în 413 și a terminat-o în 426, cu patru ani înaintea morții sale. Desfășurată pe o perioadă așa de îndelungată în timp, lucrarea poate reprezenta un compendiu, o *summa* a gândirii sfântului Augustin.

Scrisă din dorința de a apăra valoarea religiei creștine în fața celor care o acuzau de coruperea Imperiului Roman și de subminare a puterii sale, care au

[6] Cf. M. A. Raschini, *La problematica politica nel* De civitate Dei, 6-7.

dus în cele din urmă la cucerirea Romei de către Alaric în 410, cartea nu are doar o valoare circumstanțială apologetică. Ajuns la maturitatea convertirii sale și urcând toate treptele responsabilității ecleziale, sfântul Augustin privește propriul său parcurs spiritual și îl proiectează asupra destinului lumii întregi pentru a-i transmite un mesaj de speranță. *În timp ce pătrunde misterul prezenței lui Dumnezeu la rădăcina propriei interiorități, dezvoltă o analiză a istoriei umanității întregi, răvășită și rătăcită în urma căderii Imperiului Roman, pentru a găsi o cale de ieșire către un viitor mai bun.*

Opera este compusă din 22 de cărți care se grupează în două părți distincte și, în același timp, legate între ele. Prima parte, care conține cărțile de la I la X, combate împotriva păgânilor ce susțin necesitatea cultului politeist și care învinovățesc biserica de faptul că tocmai datorită interzicerii acestui cult a provocat marile nenorociri ale Imperiului. La rândul ei, această parte se articulează în două secțiuni: prima (I-V) demonstrează incapacitatea păgânismului de a-i asigura omului bunăstare și prosperitate pe plan temporal; a doua (V-X) arată că politeismul nu poate asigura mântuirea și fericirea nici după moarte, întrucât îi lipsește medierea lui Cristos.

De civitate Dei urmărește să demaște orice prezumțioasă eficacitate terenă sau supranaturală a păgânismului, denunțând „dorința nestăpânită de putere din care se trage și imoralitatea în care se transformă”. Nu are doar un caracter apologetic, ci dorește să îi convingă pe păgâni să primească cu suflet curat mântuirea oferită de Dumnezeul Întrupat tuturor oamenilor de bunăvoință.

A doua parte, cărțile X-XXII, dezvoltă ceea ce deja a fost pregătit în primele cărți, arătând că religia creștină catolică este singura cale care îi aduce omului eliberarea, pentru că este singura care introduce timpul într-o istorie a mântuirii, prin Cristos și prin Biserica sa. Se împarte și ea în trei secțiuni: prima (XI-XV) descrie geneza celor două cetăți, care se constituie nu ontologic, ci existențial, prin alegerile făcute de om; a doua (XVI-XVIII) le descrie dezvoltarea de-a lungul istoriei până la venirea lui Cristos; iar a treia secțiune (XIX-XXII) prezintă destinul și sfârșitul ultim ale celor două cetăți.

2. Principii de antropologie politică

Reflecția politică a sfântului Augustin se naște și se dezvoltă în cadrul reflecției antropologice, al cercetării naturii umane, care, împreună cu căutarea lui Dumnezeu, reprezintă cele două coordonate fundamentale ale filosofiei sale. O filosofie care nu este un studiu abstract, ci izvorăște din profunzimile tulburi ale naturii umane și acolo trebuie să se întoarcă pentru a răspunde

dorinței sale de fericire. Politica nu reprezintă o știință în sine. Nu este o reflecție abstractă asupra regulilor de administrare sau de guvernare. Nu există o cunoaștere politică, o cunoaștere a *cetății*, în afara celui care o realizează, a omului, a cetățeanului. Nu se pot construi strategii politice fără ca mai întâi să pătrunzi și să înțelegi dinamismul naturii umane.

Cea de-a doua parte a *Cetății lui Dumnezeu*, cărțile XI-XXII, dedicată interpretării existenței temporale, istorice, a celor două cetăți, se deschide cu analiza originii lor, în însăși actul creației.

2.1. Dimensiunea otologică: Ființa, Adevărul, Iubirea

a) Omul – imagine a Sfintei Treimi

Vestigia Dei, urmele Sfintei Treimi în întreaga creație, dar, mai ales, în om, reprezintă tema cea mai profundă a antropologiei și a teologiei augustiniene. Dumnezeu este Ființa, Adevărul și Iubirea și doar omul, împreună cu îngerii, are demnitatea de a fi *imagine* și are posibilitatea unei adevărate asemănări:

> Descoperim în noi imaginea lui Dumnezeu, adică a Preasfintei Treimi. Desigur, nu este egală, ba chiar mult diferită, și nu eternă, și mai direct, nu are aceeași ființă a lui Dumnezeu. Și totuși, este astfel că nici o altă creatură nu îi este mai apropiată în ființă și trebuie mereu perfecționată, ca să se apropie tot mai mult de *asemănare*. Noi existăm, știm că existăm și iubim existența noastră și cunoașterea ei[7] .

Printr-o analiză profundă, care sintetizează îndelungata cercetare psihologică și teologică realizată, mai ales, în tratatul *De Trinitate*, sfântul Augustin expune etapele cunoașterii interioare pentru a identifica structurile profunde ale naturii umane, în acea primă certitudine pe care omul o experimentează nu datorită simțurilor, ci în interiorul său: aceea că există, că știe că există și că iubește existența sa.

Mai întâi, demonstrează certitudinea autoconștiinței care se întemeiază, împotriva dubiului radical al academicilor, pe însăși experiența existenței:

> Este absolut sigur, dincolo de orice apariție iluzorie a imaginației și a imaginilor, că eu exist și că știu și iubesc asta. În relație cu aceste trei elemente nu putem să ne temem de obiecția academicilor: „Și dacă te înșeli?" Dacă mă înșel, înseamnă că exist! Cine nu există nici nu se poate înșela și, de aceea, exist dacă mă înșel. Și deoarece exist pentru că mă înșel, nu pot să mă înșel că exist dacă sunt sigur că exist tocmai pentru că mă pot înșela[8].

[7] *De civ. Dei* 11, 26.
[8] *De civ. Dei* 11, 26.

După ce demonstrează legea universală a autoconservării, pe care omul o are în comun cu întreaga creație, arătând că omul preferă să trăiască în nefericire decât să moară, sfântul Augustin scoate în evidență dorința profundă de cunoaștere: „Faptul că atât de mult iubește și dorește cunoașterea și atât de mult respinge iluziile natura umană se poate demonstra și din cazul că omul preferă să sufere într-o minte sănătoasă decât să se bucure în nebunie"[9].

Cunoașterea este o energie vitală, care se structurează în două capacități specifice: „sensul extern" al cunoașterii sensibile și „sensul intern" al rațiunii, care nu mai lucrează cu imagini sensibile, ci cu specii inteligibile. Această capacitate este minunată, pentru că este cea care primește „lumina inteligibilă. Prin care mintea noastră este astfel iluminată pentru a judeca în mod obiectiv datele sensibile"[10].

Dorința de a fi și de a cunoaște este iubirea. Aceasta este o facultate fundamentală a naturii umane, fiind forța de gravitație care mișcă sufletul, așa cum ponderabilitatea mișcă corpurile: „De fapt, ponderabilitatea pentru corpuri este ca iubirea, fie că tind în jos datorită greutății sau în sus datorită ușurătății. Așa cum corpul este purtat de greutate, la fel, și spiritul este purtat de iubire, în oricare direcție s-ar îndrepta"[11].

Ființa, cunoașterea și iubirea constituie structura cea mai intimă a naturii umane, pe care se construiește antropologia sfântului Augustin. Este *mens*-ul, partea cea mai înaltă a sufletului, sediul celor mai proprii facultăți ale omului: memoria, gândirea și voința, și în același timp este deschiderea, locul de întâlnire cu prezența divină. Omul nu este doar un *animal rațional*, conform definiției tradiționale a lui Aristotel, deoarece spiritul (*mens*) este articulat și unit conform acestui model trinitar[12].

---

[9] *De civ. Dei* 11, 28.

[10] *De civ. Dei* 11, 28.

[11] *De civ. Dei* 11, 28.

[12] Pentru Remo Bodei, care face o lectură actualizantă a gândirii sfântului Augustin, trei sunt structurile antropologiei augustiniene: omul exterior (sensibilitatea ca facultate a corpului, pe care omul o împărtășește cu animalele); omul interior (partea inferioară a sufletului, care realizează, asumă și asimilează datele sensibile) și *animus* sau *mens* (partea superioară, excelentă, a sufletului, care participă la luminarea divină) Cf. R. Bodei, *Ordo amoris*, il capitolo IV: *La trinità umana: intelligenza, volontà e amore*; 187 – 216.

Etienne Gilson, în *Introducere în studiul sfântului Augustin*, elaborează o distincție mai precisă între diferitele concepte antropologice prezente în toată opera sfântului Augustin: *Anima* desemnează principiul care dă viață trupului. Și animalele au *anima*. *Animus* desemnează sufletul uman întrucât este principiul vital, dar și o substanță rațională. *Spiritus* – imaginația reproductivă sau memoria sensibilă, superioară vieții, dar inferioară lui *mens*. Conform

b) Omul față de sine

Cunoașterea de sine, prin care omul percepe propria natură și propriul destin, face și mai tragică experiența propriei contingențe, a existenței concrete care este supusă morții, erorii și durerii. În ciuda posibilităților sale, ființa omului este finită, cunoașterea sa este incertă și, mai ales, relația cu sine este suferindă.

Această tensiune existențială a omului, această dorință de a se împlini pe sine sunt pentru Augustin expresia întâlnirii reale cu Dumnezeu. Este semnul că omul nu s-a resemnat, că nu este doar imaginea ruinată a lui Dumnezeu, ci că este capabil încă de Dumnezeu. Între om și Dumnezeu nu există doar un raport de analogie sau de imitație. În lumina credinței omul descoperă posibilitatea mântuirii, a întâlnirii și a comuniunii cu Dumnezeu, care-l face să fie el însuși:

> Noi suntem oameni creați după imaginea Creatorului care are adevărata eternitate, eternul adevăr, eterna și adevărata iubire, și este el însuși eterna adevărată iubitoare Treime fără amestec și fără separare… Descoperind în noi înșine imaginea sa și intrând în noi înșine asemenea fiului risipitor din Evanghelie, să ne ridicăm în picioare și să ne întoarcem la El, de care ne-am îndepărtat prin păcat. În el existența noastră nu va avea sfârșit, cunoașterea noastră nu va cădea în eroare, în el iubirea noastră nu va găsi repulsie[13].

Natura omului este, așadar, ambiguă, instabilă, mutabilă, finită. Imaginea lui Dumnezeu care este proprie omului este în devenire, poate fi mereu perfecționată, apropiindu-se de Dumnezeu, sau poate fi negată definitiv, transformându-se în tripla negare de sine: *mori, falli, offendi*[14].

Necesitatea unei alegeri plasează creatura între două abisuri: unul pozitiv absolut și unul negativ absolut. Această realitate dă existenței în sfântului Augustin o dimensiune tragică, dar în același timp reprezintă și excelența sa: omul nu se poate opri la sine, trebuie să aleagă între Dumnezeu și nimic[15].

Scripturilor, indică partea rațională a sufletului, fiind caracteristică omului; *Mens* – gândirea – este partea superioară a sufletului rațional, sediul inteligibililor și al iluminării divine; *Ratio* – rațiunea – este mișcarea prin care gândirea trece de la o cunoaștere la alta, asociindu-le. *Intellectus* – intelectul – este o facultate superioară rațiunii, pentru că se poate avea rațiune fără a avea inteligența, dar invers nu; este viziunea interioară prin care omul percepe adevărurile în lumina divină (cf. E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, 61-62).

[13] *De civ. Dei* 11, 28

[14] *De civ. Dei* 14, 25.

[15] Cf. A Solignac, *De nihilo* in G. Beschin, *S. Agostino*, *Il significato dell'amore*, 54.

c) Omul și timpul său

Sfântul Augustin citește situația originară a omului, în Biblie, în relatarea creației, și o citește în lumina structurilor și a posibilităților naturii umane. În același timp, citește condiția actuală a omului în istorie și o înțelege în lumina credinței. Tragedia umană a început cu păcatul.

Într-adevăr, suferința și moartea, tulburările și tensiunile între diferitele facultăți ale omului, diviziunea și conflictele cu ceilalți sunt consecința îndepărtării de Dumnezeu; din neascultare naște neascultarea:

> Așadar, ca pedeapsă pentru acea neascultare a fost dată în schimb tot neascultarea. Nu există o altă nefericire mai mare pentru om decât propria neascultare față de sine, prin faptul că vrea ceea ce nu poate pentru că nu a voit ceea ce putea…. Împotriva propriei voințe, de multe ori, conștiința se agită, trupul simte durere, îmbătrânește și moare și tot ceea ce suferim nu le-am suferi împotriva voinței noastre dacă existența noastră ar fi pe deplin în toate facultățile sale supusă voinței[16].

Ruptura unității primordiale este datorată neascultării lui Adam și a Evei față de o singură poruncă definită de sfântul Augustin *brevissimum atque levissimum*[17]. Această temă a ușurinței respectivei porunci este fundamentală pentru concepția sfântului Augustin despre păcat: păcatul nu a fost înfăptuit datorită unei irezistibile și senzuale atracții pentru lucrul oprit[18], ci din mândrie (*superbia*) omul se face pe sine principiu absolut, se afirmă ca autosuficient, vrea să fie *sibi esse principium*[19].

Ființa îndepărtată de Dumnezeu devine un *ex-sistere*, existență, o ființă privată, o ființă aruncată în afara plinătății și supusă obscurei dispariții a realităților materiale. Creatura rămâne marcată de o nedomolită neliniște. Acesta este omul în timp, în *saeculum*, timpul aparențelor și al finitudinii, în care nu este posibilă nici o siguranță absolută: „Aspectul cel mai evident al vieții omului

---

[16] *De civ. Dei* 14, 15.

[17] „Sed uno brevissimo atque levissimo ad oboedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat".

[18] Dezordinea nu este provocată de dualismul trup-suflet, aceasta nu este decât consecința dezordinii primordiale, care constă în separarea de Dumnezeu, în rămânerea omului cu sine, îndreptat nu către împlinirea sa, care este Dumnezeu, ci către nimicul din care a fost creat.

[19] *De civ. Dei* 14, 13, 1. „Viciul mândriei se naște atunci când cineva se încrede prea mult în sine și crede că este de la sine izvorul propriei vieți. Prin mândrie se îndepărtează de acel singur izvor al vieții din care se poate bea dreptatea, adică viața bună, și se îndepărtează de acea lumină imutabilă la care participă și de la care sufletul se aprinde ca să devină lumina creată, așa cum Ioan era lampa care arde și strălucește" (*De Spiritu et Lettera* 7, 11).

în acest *saeculum* este această ființă condamnată să rămână incompletă… Realizarea personalității umane se află dincolo de sine”[20] .

Condiția tragică a naturii umane, reflectată într-o manieră atât de crudă, a făcut ca în istoria gândirii sfântului Augustin să fie condamnat de un pesimism exagerat. Însă această atitudine atât de critică nu reprezintă un scop în sine și nici nu are doar un interes apologetic sau moralist. Scopul sfântului Augustin este acela de a descoperi printre ruinele umanității resturile demnității sale originare, de a scoate în evidență abisul profund în care s-a aruncat omul și de a aprinde mai mult dorința, neliniștea către realizarea deplină de sine, către împlinire.

Idealul de viață nu este acel *tranquillitas animi* al stoicilor, ci, dimpotrivă, este acea dulce și frământată neliniște care conduce către scopul final, devenind conștienți de neadecvarea dintre realitatea prezentă și ceea ce ar fi necesar pentru o viață mai demnă, răspândind ceața densă a lipsei de sens și de înțelegere, care caracterizează în mare parte experiența umană[21] .

2.2. Dimensiunea existențială: societatea, rațiunea, voința

În lumina acestor considerații ontologice ale antropologiei putem înțelege importanța pe care istoria o are în gândirea sfântului Augustin. Omul se dezvoltă în istorie, se realizează pe sine în structurile și în instituțiile sale. Aceasta înseamnă că istoria are un sens, că timpul are o direcție și marele plan al operei *De civitate Dei* este acela de a descoperi tensiunea intrinsecă naturii umane, neliniștea sa, în concreta sa realizare[22].

a) Rămășița unității originare: socialitatea naturală

În ciuda păcatului și inconștienței lor, Dumnezeu continuă să le dăruiască oamenilor darurile sale. Viziunea antropologică a sfântului Augustin nu este total pesimistă. În capitolul 24 al cărții a XII-a sunt prezentate urmele imaginii divine, *reliquiae imaginis Dei*: transmiterea ființei lui Dumnezeu omului (12, 26; 22, 24, 3); darul unui anumit grad de înțelegere; flacăra rațiunii (*mens*), care este deformată, dar nu distrusă și socialitatea naturală.

[20] P. Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine,* 26-27.

[21] R. Bodei, *Ordo amoris*,17.

[22] «Le propre de saint Augustin est de se refuser à l’abstraction: il veut toutjours considerer le choses del’homme non pas *in se*, mais *in ordine exercitii*». (H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, 347).

> Rasa umană este cea mai înclinată către discordie datorită pasiunilor și cea mai sociabilă datorită naturii. Și natura umană nu ar putea aduce ceva mai avantajos împotriva pasiunii discordiei, pentru a o evita dacă nu există sau pentru a o vindeca dacă există, decât amintirea primului părinte. Dumnezeu a voit tocmai să creeze unul singur pentru a propaga rasa, pentru ca prin acest semn să se mențină legătura concordiei între cei mulți. Faptul că femeia a fost adusă la viață din coasta sa ne arată cât de puternică trebuie să fie unirea între soț și soție[23].

Mărturie a unității originare între Dumnezeu și om și între oameni în Adam, socialitatea naturală este garanția conservării existenței, care altfel s-ar pierde în profunda înstrăinare dintre oameni, cauzată de păcat.

Finitudinea omului, ființa sa, care este parte, și nu totalitate, îl constrâng să fie în pace cu ceilalți oameni – celelalte finitudini – pentru a putea exista. Astfel că pacea, construită în socialitatea naturală a omului, poate fi considerată prelungirea existenței fiecăruia în existența cu ceilalți, adică doar acest „a fi împreună” cu ceilalți poate garanta existența fiecăruia[24]. „Este indispensabil ca o ființă în dezordine să fie în pace într-o oarecare, dintr-o oarecare și cu o oarecare parte a lucrurilor în care există sau a lucrurilor din care este compus, altfel nu ar putea exista deloc”[25].

Naturalitatea păcii și a socialității poate fi distrusă în manifestările sale, dar nu poate fi eliminată: „Totuși, nimeni nu poate să nu iubească pacea. Nimeni până acum nu a avut o natură așa deformată încât să se piardă și ultimele semne ale naturii”[26].

Dorința de perpetuare, de împlinire a lipsei în ființă este compromisă de două atitudini care caracterizează natura umană separată de Dumnezeu: pe de o parte, este *metus amitendi*[27], teama de a pierde și acel puțin care este, iar pe de altă parte, este *appetitus habendi*, care îi face pe oameni să caute bogății, onoruri și faimă. Mândria se hrănește din teamă și din angoasă.

De aceea, chiar dacă este fundamentată în condiția ontologică a naturii umane, în precaritatea ființei sale, socialitatea nu se realizează fără implicarea celorlalte două dimensiuni fundamentale: rațiunea și iubirea. Socialitatea umană nu este un simplu „a sta împreună” pentru a-și asigura supraviețuirea, asemenea animalelor, ci este mult mai mult.

---

[23] *De civ. Dei* 12, 27, 1.
[24] G. Lettieri, *Il senso della storia,* 90.
[25] *De civ. Dei* 19, 12, 3.
[26] *De civ. Dei* 19, 12, 2.
[27] *Confessiones* 2, 5, 1.

b) Definiția poporului

Două sunt definițiile pe care sfântul Augustin le folosește pentru a exprima natura poporului, considerat elementul constitutiv al tuturor conceptelor care desemnează dimensiunea politică a societății: *civitas, regnum, respublica*.

Prima definiție este luată din Cicero, care în lucrarea *De Republica* „stabilește că poporul nu este un oarecare grup de indivizi, ci un grup asociat prin acceptarea aceluiași drept (*iuris consensu*) și prin urmărirea acelorași interese (*utilitatis comunione*)"[28]. Deși definiția aceasta, care face din dreptate *ius*, fundamentul existenței unui popor, îi este foarte utilă apologiei sfântului Augustin, care demonstrează că Imperiul Roman nu a fost niciodată un popor și un adevărat stat, pentru că nu a avut niciodată adevărata dreptate, care este Cristos,[29] el propune o altă definiție: „Poporul este grupul unei mulțimi raționale asociate în mod armonios în comuniunea lucrurilor pe care le iubește"[30].

Pentru sfântul Augustin, socialitatea nu se reduce doar la dimensiunea ontologică, ci se umanizează, articulându-se prin mecanismele rațiunii și ale voinței, devenind societate, întâlnire personală, în care omul se realizează și se exprimă pe sine. Unității în ființă, care în mod natural tinde către socialitate, îi corespunde unitatea în rațiune și în iubire.

c) Raționalitatea

Asocierea oamenilor diferă de cea a animalelor tocmai pentru că este ghidată de o alegere rațională care alege o finalitate comună și decide să o urmeze. Raționalitatea este capacitatea omului de a descoperi în fiecare eveniment și în fiecare ființă rațiunea existenței sale, de a pune în ordine multiplicitatea existenței, de a o sustrage cazualității și dezordinii. Conceptul fundamental de la care sfântul Augustin pleacă și la care se întoarce în mod constant este acela de ordine. Ordinea este „orânduirea rațională a Universului", semnul actului creator care îi dă fiecărei ființe propria „formă și măsură"[31]. Pacea, pe care socialitatea o urmărește, se identifică cu armonia ordinii.

---

[28] *De civ. Dei* 2, 21, 2. Din CICERO, *De rep*. 3, 37, 50.

[29] *De civ. Dei* 2, 21,4.

[30] „Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus".

[31] Toate ființele, pentru faptul că sunt și prin asta au propria măsură, propria formă și o determinată pace cu ele însele, sunt bune… pentru că datorită divinei providențe tind spre acel rezultat pe care ordinea rațională a Universului îl implică (*De civ. Dei* 12, 5).

Pacea corpului este, așadar, proporția ordonată a părților, pacea sufletului irațional este ordonata echilibrare a instinctelor, pacea sufletului rațional este acordul dintre gândire și acțiune, pacea trupului și a sufletului este viața ordonată și sănătatea, pacea omului în devenire cu Dumnezeu este ascultarea ordonată de credință în supunere față de legea eternă, pacea oamenilor este armonia conformă ordinii, pacea casei este armonia ordonată a celor care trăiesc în ea, între cel care poruncește și cel care ascultă, pacea statului este armonia ordinii între cei care poruncesc și cei care ascultă, pacea cetății cerești este unirea ordonată și armonioasă în mod deplin a fericirii cu Dumnezeu și împreună în Dumnezeu; pacea Universului este armonia ordinii[32].

Împlinirea păcii necesită, așadar, capacitatea omului de a alege și de a se adecva, de se însera cu propria ordine, în ordinea universală, și este misiunea rațiunii de a face discernământul.

Însă așa cum în ființă omul face tragica experiență a morții, tot așa, în cunoaștere experimentează eroarea. Profundei dorințe de eternitate îi corespunde dorința profundă de Adevăr, a acelei puteri de a asuma în toată amploarea sa orizontul ordinii care depășește capacitatea umană.

În acest interval dialectic, între ceea ce dorește și ceea ce experimentează, se consumă drama refuzului. Închis în sine, omul se pervertește în propria imperfecțiune, se blochează în orgoliu și reduce această „ierarhie obiectivă a ființei" în limitele existenței umane. Omul face din sine propriul scop, criteriul adevărului, relativizând astfel eternitatea Adevărului.

Pentru a învinge reducționismul orgoliului uman, Dumnezeu intervine cu darul credinței, oferă o nouă viziune care nu distruge rațiunea, ci o face mai puternică. Credința este deschiderea către un adevăr ascuns, dar sigur, care hrănește dorința rațiunii de a-l pătrunde tot mai mult.

Fragilitatea rațiunii nu este doar o experiență speculativă a sfântului Augustin, ci este însăși istoria vieții sale, a tulburatei căutări a Adevărului și a certitudinii, și a mântuirii sale prin convertire și prin îmbrățișarea credinței. Rezumată în câteva cuvinte, se poate spune că experiența sfântului Augustin „se reduce tocmai la descoperirea umilinței. Eroarea rațiunii este legată de corupția inimii datorată orgoliului. Omul găsește adevărul fericit doar când înclină inteligența în fața credinței și voința harului, în umilință"[33].

În mărturisirea propriei radicale indigențe și în invocarea plină de încredere a lui Dumnezeu, omul poate recupera sensul suferinței sale, prin care doar

[32] *De civ. Dei* 19, 13, 1.

[33] E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, 264.

poate ajunge la Dumnezeu. Aceasta este interioritatea, a fi *in corde meo coram te in confessione*[34].

> Cel care, însuflețit de fervoarea Duhului Sfânt, a deschis ochii către Dumnezeu și, iubindu-l, a devenit conștient de propria mizerie și, dorind, dar neputând ajunge la el, privește în sine în lumina lui Dumnezeu și se descoperă pe sine și dobândește astfel certitudinea că boala sa este incompatibilă cu puritatea lui Dumnezeu, acela simte mângâiere plângând și implorând îndurarea divină, până când se va elibera de toată mizeria și, rugându-l cu încredere, după ce a primit prin har garanția mântuirii în numele Fiului său, unicul Salvator și Luminător ar omului.
> Pe acela care este atât de lipsit și cunoaște acea suferință știința nu-l umple de mândrie, pentru că îl edifică caritatea. Căci a preferat o știință altei științe, a preferat să cunoască propria slăbiciune decât ultimele limite ale Universului, fundamentele pământului sau ale cerului. Ajungând la această știință, a crescut și durerea, durerea exilului care vine din nostalgia patriei sale și a fericitului ei creator, Dumnezeu său![35].

c) Iubirea

Al doilea concept esențial pentru definirea poporului în sfântul Augustin este verbul *diligere*, a găsi delectarea, a iubi. Este iubirea cea care generează *concors omnium*, adunarea oamenilor într-o unitate socială.

Socialitatea naturală a omului comportă datorită raționalității sale necesitatea unei alegeri. Această decizie pentru un scop comun se naște din iubire. Pentru sfântul Augustin, adevărul nu este doar înțelegerea, ci un bine care se posedă, este „înțelepciunea beatifică". Gândirea este suficientă pentru a vedea, dar nu este suficientă pentru a iubi, deoarece iubirea este dorință, iar dorința nu aparține gândirii ca atare. Este sufletul întreg care iubește ceea ce gândirea contemplă și această iubire iluminată de rațiune îi permite să atingă propriul scop: nu doar să-l cunoască, ci să-l trăiască, deoarece iubirea acționează transformându-l pe cel care iubește după imaginea celui iubit.

Prin integrarea iubirii, a voinței, în triada fundamentală a naturii umane, sfântul Augustin atinge punctul culminant al antropologiei sale: ființa, rațiunea și voința. Fiecare facultate nu e decât o latură expusă a celorlalte două. Ființa este, așadar, voința ordinii, care are nevoie pentru a se realiza de iubire și de rațiune; inteligența este înțelegerea unei ordini care se poate afirma datorită

[34] *Confes.* 10, 1, 1.
[35] *De Trin.* 4,1.

ființei și a iubirii; iubirea este dorința de cunoaștere și de ființă care tinde spre cele de sus[36].

Rănită în ființă și limitată în rațiune, natura umană experimentează și în iubire drama propriei imperfecțiuni. Așa cum în rațiune omul poate depăși limitele prin credință, la fel, și în iubire omul se poate limita la sine sau se poate lăsa purtat către suprema fericire pe care dorința de eternitate o hrănește continuu.

Două sunt, așadar, direcțiile spre care forța voinței (*pondus*) direcționează existența umană. Doctrina celor două iubiri este teza centrală a întregii opere *De civitate Dei*:

> Două iubiri, așadar, au dat naștere la două cetăți, celei pământești – iubirea de sine până la indiferența față de Dumnezeu și celei cerești – iubirea de Dumnezeu până la indiferența față de sine. Aceea se mândrește în sine, aceasta în Dumnezeu. Aceea caută gloria oamenilor, pentru aceasta, cea mai mare glorie este Dumnezeu martor al conștiinței. Aceea își înalță capul în mândrie, aceasta îi spune lui Dumnezeu: „Tu ești gloria mea și pentru că ridici în înălțimi mintea mea"[37].

Un aspect important al iubirii pentru sfântul Augustin este dimensiunea sa socială și istorică. Mândria care îl separă pe om de Dumnezeu duce și la separarea omului de semenii săi: prin păcat Eva devine *aliud*, devine un altcineva față de Adam. Eva este acuzată de Adam, fapt ce arată separarea acelei „unități fidele fondate pe iubire curată" în două conștiințe străine una de alta, cu motivații și voințe contrastante și mincinoase.

Această tensiune alienantă, experimentată deja în nucleul cel mai intim al societății, acela al familiei, se intensifică în nivelurile sale superioare: cetatea și lumea întreagă. Socialitatea naturală, fragilă și superficială, fondată doar pe instinctul de supraviețuire, de consolidare în ființă, se edifică în *amor sui* prin ostilitate și prin război, prin dorința de a-l cuceri pe celălalt. Suspiciunea și incapacitatea de a-l cunoaște pe celălalt, teama de a se pierde și dorința de a deveni puternic devin *libido dominandi*, voința de a-i sacrifica pe ceilalți pentru sine însuși.

---

[36] Cf. *Confes.* 13, 11, 12: „Mă refer la existență, la cunoaștere și la voința umană. Eu exist, știu și voiesc; exist știind și voind, știu că sunt și că voiesc, vreau să exist și să știu. Cât este de intim unită viața în aceste trei facultăți, și cum împreună sunt o unică viață, o unică cunoaștere și o unică esență; și cum nu se poate face nici o distincție între ele chiar dacă ea există, să înțeleagă cine poate".

[37] *De civ. Dei* 14, 28.

> Ce înseamnă, de fapt, iubirea pentru atâtea lucruri inutile și nocive? Din ea provin preocupările pline de griji, tulburările, suferințele, teama, bucuriile nebune, discordiile, scandalurile, războaiele, trădările, dușmăniile, înșelăciunea, lingușirea, furturile, răpirile, mândria, ambiția, invidia, crimele, cruditatea, fărădelegea, nedreptatea, luxuria, nerușinarea, destrăbălarea, adulterul, violențele de tot felul, nerușinarea… și oricare alt tip de răutate, care nu-mi vine acum în minte, dar care nu dispare din viața omului în timp. Ca să fim corecți, ele sunt din vina oamenilor răi, dar provin din acea rădăcină a erorii și a iubirii pervertite, în care se nasc fiii lui Adam[38].

Pe de altă parte, *amor Dei*, umilința, care se realizează prin sacrificiul de sine, se răsfrânge și asupra celorlalți. Pentru omul spiritualizat prin adeziunea sa la structura ordonată a binelui suprem, purtat în iubire până la capacitatea sa cea mai înaltă, până la Dumnezeu, *celălalt* nu mai reprezintă un *suspect*, un pericol, ci devine el însuşii un egal în valoare și în demnitate.

Unitatea nu mai este cucerită, ci dăruită; omul nu se mai ridică prin sine către *Unul*, ci, invocându-l cu umilință, este primit împreună cu frații săi în Unul, în unitatea originară. Diversitatea conflictuală este anulată, plinătatea ontologică și existențială nu se realizează prin subjugarea celorlalți, ci prin a fi împreună, făcând loc celuilalt în sine se crește și se devine capabili de Dumnezeu.

Cucerirea bunătății nu se diminuează dacă se adaugă și rămâne și un altul, mai mult, bunătatea este o cucerire pe care caritatea personală a tuturor o atinge printr-o extindere egală cu participarea. Nu va atinge bunătatea acela care vrea să rămână singur, ci, dimpotrivă, o va atinge în măsura în care va fi alături de ceilalți[39].

2.3. Dimensiunea istorică: statul, „civitas hominis", „civitas Dei"

Dimensiunea politică a naturii umane, analizată până acum în structura celor trei principii fundamentale – ființa, iubirea și rațiunea –, de la nivelul ontologic la cel existențial, poate fi acum analizată și într-un ultim nivel, acela al concretizării ei în instituțiile pe care le produce istoria.

Din ceea ce omul este și din ceea ce devine se poate înțelege mai bine ceea ce el realizează. Structura ontologică se exprimă în manifestarea sa existențială și devine vizibilă în concretul istoriei. Sfântul Augustin nu este doar un mistic și un fin psiholog, conceptele sale nu rămân la un nivel abstract, ci este și un

---

[38] *De civ. Dei* 22, 22, 1.

[39] *De civ. Dei* 15, 5.

erudit cunoscător al istoriei, pentru ale cărei instituții apărute de-a lungul timpului se străduiește să dea un sens.

Cele două cetăți analizate până acum în originea lor interioară nu au doar o valoare mistică sau escatologică și, chiar dacă nu se pot identifica și nu se pot închide total în limitele istoriei, sunt vizibile în timp[40].

Pentru a înțelege concret realitatea celor două cetăți, trebuie evitate două extreme: eroarea de a identifica *cetatea lui Dumnezeu* cu Biserica și cetatea oamenilor cu statul, iar pe de altă parte, eroarea de a reduce istoria lor concretă și lupta între păgânism și creștinism doar la nivelul conștiinței personale, fără a recunoaște dimensiunea lor socială și politică[41].

a) *Statul*

Socialitatea devine politică prin lege, prin ierarhia drepturilor și ale obligațiilor. Fiecare nivel al socialității umane este marcat de această dimensiune politică:

> Urmează, așadar, că pacea familiei este legată de pacea civilă, adică armonia ordonată în a asculta și a porunci a familiei este legată de armonia ordonată în a asculta și a porunci a cetățeanului. De aceea, se cuvine ca tatăl familiei să preia din legea statului dispozițiile prin care să controleze propria familie, astfel încât să se armonizeze cu pacea statului[42].

Atât de mult dorita pace, care este rodul ordinii, este realizată prin aceste mecanisme politice, deoarece natura coruptă a omului trebuie să fie disciplinată și instruită pentru a nu cădea în destrămare. Chiar dacă legea, înrădăcinată în conștiință, nu poate condiționa voința interioară, cel puțin poate să mențină prin disciplina impusă ordinea exterioară, împiedicând și pedepsind manifestările voinței celor răi.

Realitatea naturală a statului corespunde realității omului decăzut, în starea paradiziacă statul este împotriva naturii. O ființă rațională în starea ei de perfecțiune nu ar avea nevoie de lege, de interziceri și de disciplină impuse de autoritatea politică. Datorită păcatului rațiunea nu mai poate stăpâni pe deplin nici voința și nici corpul. De aceea, este necesară o nouă ordine naturală.

---

[40] Cf. G. Lettieri, *Il senso della storia*, 115 – 118. Aici autorul critică interpretarea lui R. A. Markus, care pe linia tradiției protestante accentuează dimensiunea subiectivă, interioară, a celor două cetăți augustiniene, în ciuda obiectivării lor istorice în timpul păgânismului și în cel al Bisericii.

[41] G. Lettieri, *Il senso della storia,* 57.

[42] *De civ. Dei* 19, 16.

> Vrea ca ființa rațională, creată după imaginea sa, să fie stăpână doar asupra creaturilor lipsite de rațiune, nu omul asupra omului, ci omul asupra animalelor. De aceea, drepții Vechiului Testament au fost făcuți păstori de turme, și nu regi peste oameni, și prin acest lucru Dumnezeu ne arată care este ordinea creatului și ce a devenit pedeapsa pentru păcat[43].

Privit din acest punct de vedere, statul nu este o realitate diabolică, dar nici nu poate fi considerat o încarnare a sacrului, ci, mai degrabă, statul, ca garanție a păcii pământești și a bunurilor materiale, poate fi considerat

> ca o realitate naturală premorală, a cărui funcțiune se exercită în sfera exigențelor temporale ale omului, de care are grijă pentru a-i asigura o existență sigură și ordonată. În ordinea politică individul găsește, așadar, siguranța exterioară, care rămâne totuși provizorie și precară, însă legea statului nu este și o garanție a moralității, care depinde doar de libera sa alegere[44].

b) Uti et frui

Statul nu numai că nu este un rău, ci este un bine, un bun necesar întrucât răspunde acestei exigențe fundamentale a naturii umane: aceea de a asigura pacea socială, ordinea fără de care omul s-ar pierde.

Oricum, pacea autentică pe care omul o dorește, „singura pace a creaturii raționale, trebuie recunoscută doar aceea care vine din unirea cu Dumnezeu și în Dumnezeu", care nu poate fi obținută în condiția pământească, ci doar în plinătatea vieții, în eternitate. Dorința acestei păci îl face pe om *peregrin* pe acest pământ către cetatea cerească.

Și totuși, acest lucru nu înseamnă că lumea, cu instituțiile ei, trebuie disprețuită sau dată pierzaniei. În ordinea recomandată de sfântul Augustin, atitudinea omului nu trebuie să fie aceea de abandon total al dimensiunilor inferioare pentru a le atinge pe cele superioare, ci trebuie să aibă o dublă atitudine: *uti* și *frui*; de a se bucura și de a se folosi. Dublă este natura actelor umane: se bucură de ceea ce este considerat scop și se folosește de ceea ce este doar un mijloc[45].

Folosirea binelui necesar pentru pace, a statului care o menține, este comună tuturor oamenilor, diferă însă scopul pentru care acest mijloc este folosit: în timp ce pentru *amor sui* cetatea pământească și pacea ei sunt un scop în

---

[43] *De civ. Dei* 19, 5.

[44] S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, 133.

[45] «Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo» (*De doct. Christ.* 1, 4, 4).

sine, iar statul care o realizează capătă o valoare absolută, pentru *amor Dei*, această pace este un scop relativ, de care trebuie să se folosească, dar nu să se mulțumească doar în el.

Pentru sfântul Augustin, *zoon politikon* nu reprezintă ca pentru greci plinătatea umană, ci, dimpotrivă, este expresia condiției sale degradate, exigența continuei sale disciplinări. Statul și politica nu-i pot da omului plinătatea fericirii pe care natura sa o cere. Însă în dinamismul care-l îndreaptă către împlinirea escatologică poate realiza deja, purificat fiind de iubirea lui Dumnezeu, ceea ce politica încearcă să corecteze în natura umană cu ajutorul legilor.

c) *Cetatea pământească*

Cetatea pământească este cetatea „oamenilor care vor să trăiască în pace în trup”, în timp ce cetatea cerească „este cetatea oamenilor care vor să trăiască în pace în spirit”[46].

A trăi în trup, în carne, trebuie înțeles, în conformitate cu teologia sfântului Paul, nu în semnificația obișnuită de viață materială sau senzuală, ci în acea dimensiune mai amplă de „viață umană”, în integritatea sa de suflet și trup, dar închisă doar în imanență, într-un orizont de aspirații și de interese temporale și pământești. Această închidere într-un umanism radical imanent îl face pe sfântul Augustin să declare această cetate *civitas terrena* sau *diaboli*, deoarece omul se face asemenea diavolului atunci când trăiește după sine[47].

Răsturnând dreapta ordine a ființei, omul în mândrie se absolutizează pe sine, divinizându-se. Însă această atitudine este doar o iluzie. Imitarea perversă a unicului și adevăratului Dumnezeu se transformă în mizeria alienării:

> Neliniștiți pentru propria putere, ca și cum ar fi un bine pentru ei înșiși, au decăzut de la binele suprem la bunurile particulare, și înlocuind prin ostentația orgoliului eternitatea însăși, prin înșelăciunea minciunii adevărul cel mai sigur, prin plăcerea discordiei unitatea carității, au devenit mândri, mincinoși și purtători de mânie[48].

Căutând propria fericire în unitatea socială, făcând din politică scopul ultim, iubindu-se pe sine, omul consacră ca obiect al iubirii sale propria finitudine. Creat în timp și cu timpul, pentru om, moartea, eroarea și suferința sunt limitele de netrecut fără deschiderea către eternitate. Doar transcendența,

[46] *De civ. Dei* 14, 1.
[47] *De civ. Dei* 14, 4.
[48] *De civ. Dei* 12, 1, 2.

deschiderea umilă către prezența personală a lui Dumnezeu, îl salvează pe om de neliniștea căutării propriei împliniri.

În timp ce păgânismul, și mai mult ateismul, dizolvă subiectul, individul, fiecare persoană, în obiectivitatea eternă și indiferentă a unei abstracțiuni (Unul plotinian, eterna reîntoarcere, statul ca scop în sine, ideologiile), credința creștină crede în promisiunile unui Dumnezeu personal. Dumnezeul creștinilor nu se interesează nici de umanitate, nici de istorie, ci se interesează de omul în umanitate, de fiecare în istorie. Fiecare individ este o creatură spirituală a lui Dumnezeu, făcut după propria imagine, care este, cunoaște, iubește, dorește și alege; această creatură are deci o demnitate incomparabilă cu idolii absurzi ai umanității, abstracții imaginare, care îi devorează pe creatorii lor.

d) Cetatea lui Dumnezeu peregrină

Cetatea lui Dumnezeu, în schimb, este societatea acelora care, după ce l-au ales cu umilință pe Dumnezeu ca scop al vieții încă de pe pământ, l-au ajuns pe deplin în fericirea eternă.

Dar acest lucru nu înseamnă o pierdere de sine sau uitarea de lume, nu înseamnă anihilarea dimensiunilor inferioare ale ordinii creaturilor, inclusiv a statului, ci înseamnă o continuă aspirație către cele de sus. Atâta vreme cât atracția (*pondus*) iubirii se îndreaptă către Dumnezeu, garanția adevăratei fericiri, viața oamenilor este pătrunsă de caritatea care transformă ordinea rătăcită din cauza întunecării rațiunii în *ordinea iubirii* (*ordo amoris*), adică ordinea iluminată și susținută de credința și de harul divin. Iubirea nu suprimă rigiditatea legii, ci o completează și o implementează, transformându-se astfel într-un fel de ferment al societății creștine, a cărei coeziune spirituală are o valoare superioară simplei ascultări a poruncii[49].

Iubirea ordonată, fiind dorința către transcendență, către împlinirea eternității, nu mai este supusă fluctuațiilor pasiunilor și are capacitatea să fixeze rațiunea pe structura dreaptă a ordinii divine.

Adevărul condiției umane, scopul său orientat în ordinea cetății divine, este proiectat către o realizare transcendentă, dincolo de timp și de istorie, și totuși, este un proiect ce se trăiește în timp ca „un petic de cer pe pământ"[50], reprezintă un principiu de orientare, de ordine și de evaluare, fundamentat într-un optimism profund. *Civitas Dei* nu este o utopie, ci este, mai degrabă,

[49] R. Bodei, *Ordo amoris*, 11.
[50] G. Cunico, *Bloch e Moltmann. Utopia e speranza,* 160.

manifestarea unei transcendențe intim prezente, gata să transforme prezentul imediat.

Împlinirea totală a *Cetății lui Dumnezeu* rămâne pentru sfântul Augustin o realitate escatologică. Misiunea sa nu este aceea de a realiza aici, pe pământ, ceea ce doar în eternitate poate primi, dar nici nu este o simplă așteptare. Această cetate este peregrină, este în călătorie și împărtășește cu toți oamenii condiția muritoare. Misiunea sa este aceea de a face mai dreaptă, mai apropiată de adevăr ordinea naturală în lumina ordinii pe care o contemplă în Dumnezeu.

> Așadar, și cetatea cerească în acest exil se bucură de pacea pământească, ocrotește și dorește, în măsura în care nu lezează sentimentul religios, acordul dintre oameni în ceea ce privește bunurile legate de bunul mers al acestei lumi și subordonează pacea pământească celei crești. Doar în ea este adevărata pace, deoarece singura pace pentru creatura rațională trebuie să fie unitatea armonioasă și perfect ordonată, avându-l pe Dumnezeu scopul suprem și avându-ne unii pe alții în el[51].

Eliberat de angoasa finitudinii, transformând neliniștea în dorință, trecând de la disperare la speranță, creștinul, omul care are „sentimentul religiei”, al deschiderii către transcendență, reușește, în sfârșit, să privească senin spre sine și spre lume, pentru a o proteja de rătăcirea și distrugerea acelora care se privesc doar pe ei înșiși.

3. Interpretarea istoriei

Sfântul Augustin distinge șase etape ale evoluției omului și, la fel, șase sunt etapele evoluției istoriei umane, pe care o aseamănă celor șase zile ale creației: a șasea epocă este aceea care îi urmează lui Cristos, iar a șaptea va fi epoca eternității, simbolizată de cea de-a șaptea zi în care Dumnezeu s-a odihnit, iar cetatea lui Dumnezeu se va odihni în el. A șaptea zi *nos ipsi erimus*[52].

El relatează istoria acestor epoci în lumina principiului fundamental al celor două cetăți. „Timpul în întregime sau, mai bine zis, seria de epoci în care indivizii se succed dispărând prin moarte și adăugându-se prin naștere reprezintă evoluția istorică a celor două cetăți despre care vorbim”[53].

Protagonistă în această împletire mistică este cetatea lui Dumnezeu, care se maturizează de-a lungul timpului asemenea maturizării umane. De la Adam până la potop este perioada copilăriei, de la fiii lui Noe până la Abraham trăiește

[51] *De civ. Dei* 19, 7.
[52] *De civ. Dei* 22, 30, 5.
[53] *De civ. Dei* 15, 1.

adolescența; tinerețea sosește o dată cu timpul lui David și maturitatea o dată cu creștinismul. Istoria, adevărata istorie, este istoria mântuirii, în care cetatea lui Dumnezeu se prefigurează în imagini, *archetipos*, pe fundalul evoluției cetății pământești.

> Distinctă între celelalte popoare, trebuia să fie prefigurate și prevestite toate acele evenimente care, prin inspirația Duhului Sfânt, priveau viitorul acestei cetăți, a cărei domnii va fi veșnică, și a fondatorului său, Isus Cristos. Însă nu trebuia trecută sub tăcere cealaltă societate umană, pe care o numim cetatea pământească, cu dorința ca în comparație cu ea să strălucească și mai mult cetatea lui Dumnezeu[54].

Confruntarea istorică între cele două cetăți nu este însă de natură ontologică. Perspectiva augustiniană nu este maniheistă, ca o luptă între două principii: binele și răul. Istoria reprezintă evoluția omului în timp, care rămâne darul lui Dumnezeu pentru toți oamenii.

Omul, marcat de neliniște și de dorința de a vindeca umanitatea rănită de păcat, pășește în istorie căutând absolutul condiției sale, unitatea primordială. Doar din acest moment se despart cele două cetăți între aceia care se închid în imanență, glorificând în mândrie propria existență, și aceia care primesc cu umilință gloria lui Dumnezeu, prin credință.

Există o singură dorință și un singur Dumnezeu care-l cheamă pe om către sine și sunt două moduri de a trăi această condiție ontologică. În acest sens, *civitas Dei* nu este *nimic* în raport cu pozitivitatea *cetății lui Dumnezeu*, ci vorbește și ea, chiar dacă în manieră răsturnată, de prezența și de căutarea lui Dumnezeu.

Pentru sfântul Augustin, acest parcurs dublu al umanității ajunge la expresia maximă în structurile temporale ale epocii sale. Pe de o parte, Imperiul Roman, cea mai grandioasă încercare a omului de a realiza gloria sa în timp și dramatica sa cădere ca mărturie a vanității pretențiilor sale; pe de altă parte, Biserica, comunitatea acelora care-l primesc pe Cristos ca unic mediator, capabil să-i dea omului gloria lui Dumnezeu.

a) Biserica între „civitas Dei" și „civitas terrena"

Prin întruparea lui Cristos, cetatea lui Dumnezeu, prefigurată în diferitele personaje ale Vechiului Testament – patriarhii, regii, profeții și oamenii sfinți care au trăit așteptând promisiunile mesianice –, dobândește realitate istorică. Eliberarea din lanțurile păcatului nu este doar o realitate interioară, ascunsă în

---

[54] *De civ. Dei* 15, 8, 1.

interioritatea conștiinței, ci este, înainte de toate, un proces de mântuire istoric, universal și obiectiv, vizibil în extraordinara răspândire a Bisericii și, mai ales, în schimbarea cultelor păgâne cu singurul, adevăratul și mântuitorul cult al creștinilor.

> Cristos, care prin doctrina sa mântuitoare interzice adorarea zeilor falși și mincinoși și denunță cu autoritate divină periculoasele criminale pasiuni umane, treptat își salvează familia proprie și o sustrage lumii care se ruinează în vicii. Prin ea va fonda o cetate eternă cu adevărat glorioasă, nu datorită strălucirii înșelătoare a orgoliului, ci prin judecata adevărată[55].

Dacă în timpul păgânismului nu era posibilă separarea, în conceptul de *civitas terrena*, manifestarea istorică a realității păcătoase a cetății diavolului, acum, în timpul creștin al *civitas Dei peregrina*, se poate distinge cetatea pământească, realitatea vizibilă care continuă să-i adune împreună pe cei răi, de istorica, pământeasca și vizibila *civitas terrena*, statul, entitate politică necesară pentru conservarea existenței.

> Ideea de *civitas terrena* pierde din sensul ei radical. Aceasta se datorează faptului că atât statul din Vechiul Testament, cât și statul creștin sunt considerate *civitas terrena*, dar nu mai pot fi considerate *civitas diaboli*. De aici și schimbarea de perspectivă a conceptului de *civitas terrena*, care va duce în timp la o concepție pozitivă a Statului[56].

Pentru sfântul Augustin, timpul răscumpărării rămâne tot timp, semn al condiției de creatură a omului, în care rămân durerea și moartea ca pedeapsă pentru păcate. Mântuirea sa finală se va realiza doar în eternitate. Mântuirea este, așadar, această capacitate de a citi și de a accepta prin credință situația actuală, îndreptând privirea către realitățile viitoare, nu într-o simplă așteptare, ci în călătorie, în *peregrinatio*, care dă istoriei umane un dinamism nou. *Cetatea lui Dumnezeu* trăiește în credința care întărește capacitatea de cunoaștere a omului fără a atenta la libertatea sa.

Fiind credința elementul distinctiv, un act de natură interioară, separația între cele două cetăți trece prin conștiința omului. Identitatea fiecărei *cetăți* se găsește în raportul pe care fiecare îl stabilește cu transcendența. Chiar dacă se vorbește despre două tipuri de societate umană, criteriul lor ultim de diferențiere este metaistoric.

---

[55] *De civ. Dei* 2, 18, 3.

[56] J. Razinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, 324.

> Amintește-ți că și printre dușmani se ascund viitorii noștri concetățeni. Să nu crezi că este fără rost ca înainte de a ajunge la ei ca tovarăși trebuie să-i suporți ca adversari. La fel, sunt între ei chiar și dintre aceia pe care *cetatea lui Dumnezeu* îi primește în mijlocul ei cât timp este peregrină pe acest pământ, deoarece participă la aceleași sacramente, dar care nu vor fi cu ea în eternitatea fericită a sfinților. Printre ei unii sunt cunoscuți, alții sunt ascunși. Și aceștia nu au nici un scrupul în a murmura împreună cu noi împotriva dușmanilor lui Dumnezeu, al cărui sacrament îl au în fața ochilor, pentru ca, după, să umple cu ei teatrele, iar apoi cu noi Bisericile. Dar trebuie să ne preocupăm mai puțin de atacurile lor, chiar dacă se comportă astfel, dacă printre ei dușmanii noștri cei mai aprigi se ascund prieteni care încă nu se cunosc pe ei înșiși. Într-adevăr, cele două cetăți sunt în această scurgere a timpului amestecate între ele, până când nu vor fi separate de ultima judecată[57].

Conceptul de *permixtio*, de amestec între cele două cetăți, se referă la aceia care se află în Biserică. Cei care rămân în afară aleg să rămână în *mundus damnatus*, extern Bisericii și ostil acesteia. Ei pot fi considerați mântuiți și deci se poate vorbi despre *permixtio* și în afara Bisericii, doar ipotizând viitoarea lor participare autentică în Biserică.

Biserica în structura sa obiectivă este semnul vizibil al noii *cetăți a lui Dumnezeu*, chiar dacă nu se identifică în mod deplin cu ea din cauza acelora care aderă la ea doar formal, inima rămânându-le legată de cele pământești. Alegerea interioară a credinței în Cristos nu este suficientă pentru mântuire. Este necesară și participarea socială la *caritas* și la *unitas* catolice, este necesară acceptarea cu umilință a unirii în corpul mistic al lui Cristos și în Duhul său.

În același timp însă, „apartenența la Biserică este o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru a fi cetățeni ai cetății cerești”[58]. Este necesară credința autentică, acea orientare interioară care se supune cu umilință adevărului divin, și este înălțată prin har în iubirea Adevărului suprem. „*Civitas Dei peregrina* devine astfel imaginea istorică și eclezială a inteligenței convertirii și, în același timp, a convertirii inteligenței”[59].

Conceptul augustinian de Biserică nu se reduce doar la obiectivitatea sacramentală, așa cum va tinde să facă Biserica Evului Mediu, nici la exaltarea donatistă a unei comunități de sfinți puritane, deja realizată în timp datorită separării ei de lume.

---

[57] *De civ. Dei* 1, 35.

[58] L. Alici, *Fede e storia nel* De civitate Dei*: La «civitas Dei peregrina»*, 339.

[59] L. Alici, *Fede e storia nel* De civitate Dei*: La «civitas Dei peregrina»*, 339.

„Putem spune că secretul escatologiei augustiniene stă în complexitatea raportului dintre *subiectivitate* (credința interioară, umila mărturisire a propriilor limite și păcate) și *obiectivitate* (disciplina iubirii, caritatea, darul unității lui Dumnezeu prin comuniunea sacramentală); adevăratul creștin este acela care interiorizează darul obiectiv”[60].

b) Raportul între Biserică și stat

Inaugurarea cetății lui Dumnezeu pe pământ dobândește forma vizibilă și imperfectă în biserică, însă nu înseamnă că își asumă și o valoare politică. Misiunea Bisericii nu privește binele politicii, un bine particular oarecare al omului. Puterea sa nu este legea, ci harul și cuvântul. Misiunea Bisericii este aceea de a vindeca, de a răscumpăra, nu politica, ci însăși socialitatea omului, acea realitate ontologică umană pe care sfântul Augustin își construiește viziunea politică.

Sfântul Augustin nu gândește o politică teocratică, la un stat orânduit de legea divină, ci se preocupă pentru o socialitate teocratică, pe acea dimensiune profund teistă, trinitară, a omului, ca ființă creată de Dumnezeu și dependentă intim și radical de Principiul său. Nici o formă politică nu poate pretinde să traducă în sine această societate teocratică ce se afirmă fără ajutorul vreunei structuri politice[61].

Se poate vorbi despre teocrație la sfântul Augustin? Da, dar nu ca o structură istorică, instituțională, ci ca suveranitate a omului asupra statului în virtutea absolutei sale relații cu Dumnezeu.

> Această cetate cerească, în timp ce călătorește pe pământ, primește cetățeni dintre toate popoarele și devine o societate în mișcare din toate limbile pământului. De fapt, nu ia în considerare ceea ce este diferit în obiceiuri, legi sau instituții, prin care se obține și se menține pacea pământească, nu invalidează și nu anulează nici o parte din ele, ba, dimpotrivă, le păstrează și le respectă pe fiecare, și, deși diferite de la o țară la alta, sunt toate îndreptate către pacea pământească, doar dacă nu interzice religia creștină, în care se învață că trebuie adorat un singur și adevărat Dumnezeu. Deci și cetatea cerească în acest exil al ei profită de pacea pământească, păstrează și dorește, în măsura în care îi permite sentimentul religios, acordul intereselor umane în vederea bunurilor legate de natura oamenilor supusă devenirii dar subordonează pacea pământească celei cerești[62].

[60] Cf. G. Lettieri, *Il senso della storia*, 188.
[61] M. A. Raschini, *La problematica politica nel «De civitate Dei»*, 18.
[62] *De civ. Dei* 19, 17.

Creștinul își trăiește socialitatea nu doar protejat sau obligat de lege, ci în virtutea iubirii pentru dreptatea divină, pe care o contemplă prin credință. Acest lucru nu înseamnă că este indiferent față de politică, dimpotrivă. Creștinul poate fi politic indiferent, în sensul că se ridică deasupra fracțiunilor politice și a luptei pentru putere, dar nu poate fi indiferent în realizarea acelei *ordo* a dreptății divine, a păcii cerești, care implică Universul, fiind incluse umanitatea și statul.

În Scrisoarea 138, sfântul Augustin respinge acuzația păgânilor, adusă de Marcelin, conform căreia creștinismul ar fi dăunător pentru integritatea statului:

> Iar cei care afirmă că doctrina lui Cristos este împotriva statului să ne dea o asemenea armată ca aceia care are soldați credincioși lui Cristos, să ne dea asemenea conducători, soți, părinți, fii, stăpâni, slugi, regi, judecători, contribuitori și strângători de taxe ca aceia pe care îi învață să fie doctrina creștină, și apoi să îndrăznească să o numească dușman al statului și, mai degrabă, să aibă curajul să mărturisească faptul că, dacă ar fi respectată, ar fi putere mântuitoare și pentru stat[63].

Pentru sfântul Augustin este mereu posibil și este o datorie progresul statului, acționând cu eroică dăruire pentru a insera în raporturile civile și politice, în legi și în instituții acele valori pe care le contemplă și le iubește prin credință: dreptatea, adevărul, fraternitatea, dar în același timp este la fel de adevărat că cetatea politică rămâne o realitate limitată în sfera pământească, ce nu poate satisface toate aspirațiile inimii omului.

> Și dacă regii tuturor popoarelor, magistrații și judecătorii pământului, femeile și bărbații, tinerii și bătrânii și până și vameșii și soldații, cărora se adresa Ioan Botezătorul, s-ar preocupa cu toții să asculte poruncile sale de o justă și onestă moralitate, statul s-ar înfrumuseța tot mai mult în clipa prezentă și ar urca spre înălțimile vieții eterne pentru a trăi într-o perfectă fericire. Dar pentru că unul ascultă, altul disprețuiește și cei mai mulți sunt, mai degrabă, iubitori ai viciilor care-i atrag spre rău decât ai asprei virtuți, slujitorilor lui Cristos, fie ei regi, magistrați sau judecători, fie ei soldați sau locuitori ai provinciilor, fie ei bogați sau săraci, liberi sau sclavi, bărbați sau femei, li se poruncește să suporte chiar și un stat corupt din punct de vedere moral, iar dacă este necesar, chiar și unul nedrept, și să-și pregătească cu această jertfă un loc deosebit în comuniunea cu adevărat sfântă și măreață a îngerilor, în statul ceresc, a cărui lege este voința lui Dumnezeu[64].

Nici în *De civitate Dei* și nici în celelalte scrieri în care tratează același argument, mai ales în scrisorile sale, sfântul Augustin nu a recomandat adoptarea vreunei determinate forme de guvern civil. Singura condiție cerută este ca

---

[63] *Ep* 138, 2, 15.

[64] *De civ. Dei* 2, 19.

acesta să fie preocupat pentru pace și să nu împiedice spiritul religios. Mai mult, puterea politică, eliberată de viciul diabolic al orgoliului și al mândriei, ar putea să se lase susținută de benefica influență a religiei și a moralei creștine.

Iar creștinii sunt chemați să se roage pentru aceia care au puterea politică, pentru a putea garanta, cel puțin, acea realitate pe care cei buni și cei răi o împărtășesc pe acest pământ: pacea temporală.

> Ne interesează și pe noi ca între timp, în această viață, în timp ce cele două cetăți sunt încă amestecate, să ne folosim și noi de pacea Babilonului. De ea poporul lui Dumnezeu se eliberează prin credință pentru a se porni la drum către patria sa. Pentru aceasta, și Apostolul îndeamnă Biserica să se roage pentru conducători și demnitari adăugând cuvintele: Pentru a avea o viață senină și liniștită în pietate și caritate[65].

Concluzii

Constituit în dimensiunea sa ontologică ca imagine a Sfintei Treimi, în raportul dintre ființă, rațiune și iubire, omul trăiește această structură intimă a naturii sale în socialitate, raționalitate și dorința existenței sale imediate și o realizează în forme concrete, spirituale și instituționale în timp.

Cetatea, relația socială, organizarea și scopul ei reprezentau deja în tradiția antică a lui Platon și a lui Aristotel expresia maximă a naturii umane, punctul final al antropologiei și al eticii. Sfântul Augustin, cunoscător și martor al falimentului oricărei structuri politice care a existat până la el, mai ales, al căderii Imperiului Roman, privește cu deziluzie orice încercare umană de a-și construi singură istoria.

Sfântul Augustin este dezamăgit, dar nu pesimist. Nu neagă sensul istoriei umane și pe cel al naturii sale, însă îl proiectează în dimensiunea lor transcendentă, care este cea adevărată. Experimentând în el însuși nevoia de credință pentru a depăși aporiile rațiunii și ale fragilității propriei naturi, proclamă prin viața și prin operele sale destinul superior pe care toți oamenii, și mai ales aceia care au îmbrățișat credința, ar trebui să-l urmeze.

Doar prin speranța care se naște din credință omul poate urma dorința sa de fericire autentică, nu negând calea sa pe pământ, ci transformând-o într-un pelerinaj – *peregrinatio*. Existența nu este doar un loc de așteptare, ci o intensă pregătire pentru împlinirea acelei condiții interioare pe care omul o contemplă prin credință.

Astfel că structurile umane nu sunt nici disprețuite și cu atât mai puțin nu sunt negate, dar sunt răscumpărate în măsura în care speranța oamenilor nu

[65] *De civ. Dei* 19, 26.

absolutizează propriile aspirații, ci se deschide către Dumnezeu, singurul care poate răspunde exigențelor sale. Omul nu trebuie să se blocheze orgolios în sine, în ceea ce este capabil să producă, ci trebuie să se folosească de toate bunurile sale, inclusiv de politică, pentru a ajunge la scopul final.

Politica este salvată de la decădere prin har și prin credință, dar politica în sine nu este un instrument al mântuirii. Împlinit în Dumnezeu, omul nu va fi tentat să absolutizeze politica pentru a se simți împlinit. Doar așa politica își va găsi scopul autentic, acela de a păstra și a gestiona pacea și conviețuirea socială, și o va face tot mai bine în măsura în care va căuta să imprime în ordinea pământească ordinea dumnezeiască pe care o contemplă în credința membrilor săi.

Privind din acest punct de vedere situația politică și socială din țara noastră, cred că avem nevoie de o redescoperire a responsabilității personale a fiecărui membru al societății pentru binele propriu și al celorlalți.

Suntem încă victime ale concepției comuniste a statului, ale acelei încercări eșuate de a închide toate aspirațiile naturii umane în cercul prea strâmt al timpului și al istoriei. Omul trăiește experiența acelei neliniști și nemulțumiri profunde și așteaptă ca statul și politica să-i rezolve toate problemele, pentru că așa promitea să facă comunismul.

Am ajuns să așteptăm prea mult de la politică și să ne angajăm personal prea puțin. Cei care ajung la putere o instrumentalizează în interese proprii, generând o corupție înspăimântătoare, iar cei care rămân pe dinafară se pierd într-o atitudine critică și distructivă, cerând și așteptând mai mult decât ar fi posibil. Politica a devenit un scop în sine care îl distruge pe omul politic și care dezamăgește, lăsându-l indiferent pe cetățeanul care așteaptă prea mult de la politică.

Într-o situație asemănătoare, chiar dacă la distanță de atâtea secole, sfântul Augustin a oferit o perspectivă capabilă să transforme conștiințe și instituții, proiectându-le către o ordine mai înaltă, aceea a iubirii. Dorința profundă a ordinii dreptății și a libertății în viața politică și socială este rezultatul ordinii voite de iubirea lui Dumnezeu și corespunde acelei aspirații profunde a speranței care se sălășluiește indestructibil în noi.

Chemarea către dimensiunea transcendentă a adevărului condiției umane necesită învățarea unei „noi modestii”[66], care nu înseamnă renunțare în fața deziluziilor și a problemelor vieții politice, ci o mai mare și graduală dorință de a înțelege realitatea în lumina unui sens superior.

---

[66] R. Bodei, *Ordo amoris*, 44.